

TRAGANJE ZA RAZUMIJEVANJEM IZMEĐU TEOLOGIJE I PRIRODNE ZNANOSTI U NOVIJOJ TEOLOGIJI

Zdenko JOHA, Manheim

Sažetak

Poseban zadatak suvremene teologije stvaranja, kako je to predstavljeno u polju napetosti između Teilhard de Chardina i najnovijih diskusija, predstavlja traganje za prevladavanjem rascijepa između prirodnoznanstvenog istraživanja i teološke refleksije. Najveći dio pokušaja, posebice u katoličkoj teologiji, inspiriran je projektima Teilhard de Chardina i Karla Rahnera. Pri tome obrađeni pokušaji rješenja ne nadilaze model K. Rahnera. Napori suvremene teologije razvijaju se u dva smjera: hermeneutička analiza biblijske poruke i integracija prirodnoznanstvene slike svijeta u teološku refleksiju. Jedan od najvažnijih i najtežih zadataka jedne odgovorne teologije stvaranja predstavlja njezino artikuliranje unutar današnje paradigme. U okviru ove paradigme i uz uključenje hermeneutike teologija mora preuzeti svoju odgovornost prema svome izvoru i modernom čovjeku.

Ključne riječi: znanost, teologija, stvaranje, hermeneutika.

Uvod

Dugo je vremena vladalo jedinstvo između teologije i prirodne znanosti. Tako je prirodnoznanstvenik, koji se smatrao navjestiteljem vijesti, proučavao prirodu stvorenu od Boga u slavu i čast Božju. Teologija i prirodna znanost promatrale su kao dva supripadna puta spoznaje koja se razlikuju samo po metodi i jeziku. Općenito poznata metafora o knjizi Biblije i o knjizi prirode poziva se na mjesto u Svetome pismu Rim 1,18-20, gdje stoji da se Božja »nevidljiva zbiljnost (može) zamijetiti razumom na djelima stvaranja«¹. Ova je metafora Galileju poslužila za to da teološki legitimira prirodnu znanost, dok ju je Kepler navodio kao dokaz svećeničkog i proročkog poziva istraživača.

Jedinstvo između teologije i prirodne znanosti nije razoreno samo modernom znanošću, nego također i filozofijom koja je iz modernog istraživanja povukla protureligijske konzekvencije. Tako je Kantova kritika spoznaje također ne-

¹ Rim 1, 18-20.

gativno djelovala na model jedinstva kao i francuska revolucija ili općenito prosvjetiteljstvo. Stoga preostaje to da se utvrdi kako se ovaj model raspao s nadolaskom industrijske revolucije i s njom povezane sekularizacije. Posljedica moderne je i to da se religija shvaćala kao privatna stvar, a znanost sekularno. Sukob između teologije i prirodnoznanstvenog istraživanja, posebice spor oko darvinizma, dovela je do toga da je misao o Bogu nestala iz shvaćanja prirode. Znanost je postala protivnikom religije. Time je nastala prirodnoznanstvena slika svijeta u kojoj priroda sama zauzima mjesto pojašnjenja stanja stvari koje je nekoć pripadalo samo Bogu.

Razgovor između teologije i prirodne znanosti predstavlja pokušaj premošćenja ponora između dvaju tabora. Ova razdvojenost prirodnoznanstvenog i teološko-antropološkog područja označava našu današnju situaciju. U dijalogu se ne negiraju prirodnoznanstveni rezultati, nego se obogaćuju tumačenjem u svjetlu vjere. Teologiju i prirodnu znanost treba razumjeti u živom međudjelovanju – bez miješanja i odvajanja – to znači, one su u svojoj totalnoj samostalnosti u potpunosti jedna na drugu upućene.

Niti jedan rat i revolucija nisu toliko snažno promijenili svijet kao što je to učinila znanost, a posebice prirodna znanost. Njezini nazori utječu na naše mišljenje i djelovanje. Oni oblikuju naš život. Očigledno je prirodna znanost noseća pogonska snaga modernoga svijeta. Kako se, međutim, razumijeva prirodna znanost? Prirodna znanost pokušava objasniti kako izgleda priroda, kako i zašto ona funkcionira. Svojim se eksperimentalnim znanjem ona zanima za strukturu i oblik prirode. Postavljaju se hipoteze koje osnovom eksperimenata postaju ishodištem teorija i paradigmi koje određuju znanstveno stanje stvari. Dospije li neko znanstveno stanje stvari u krizu, to pod određenim uvjetima dovodi do promjene paradigme. Takva se, međutim, promjena paradigme tiče i teologije kao i, zajedno sa svojim posljedicama, općenito ljudskog života. Glede promjene paradigme, zadatak je teologije objasniti odnos između prirodne znanosti i teologije u određenoj epohi.

Teologija mora povesti raspravu s prirodnom znanosti, budući da ona u određenoj epohi preuzima sliku svijeta koja je unaprijed zadana prirodnom znanosti. Pođemo li od evolucijske paradigme koja je danas mjerodavna, zadatak teologije sastoji se u tome da traga za susretom između te paradigme i navještenja. Polazeći od susreta između kršćanskog navještenja i evolucijske paradigme, javlja se potreba za korekturom koja u takvom jednom procesu kreće u oba pravca. Pri tome evolucijska paradigma mora dati prostora tumačenju koje pokušava interpretirati navještenje. Navještenje se mora podesiti prema odgovarajućoj predodžbi o svijetu, kako bi se preko nje moglo izreći. Takva korektura predstavlja proces koji nikada ne prestaje i može uspjeti samo onda ako su obje strane spremne na to da budu korigirane. Pri svemu tome treba zadržati u vidu to da teološke iskaze treba razumjeti kao tumačenje zbiljnosti. Temeljno za takvo razu-

mijevanje je to da različite znanosti imaju isto područje istraživanja koje se istražuje vlastitom metodom i pod različitim aspektima. U dijalogu između različitih znanosti mogu nastati poteškoće tako što pojedine znanosti žele zadobiti monopol na tumačenje zbiljnosti. U tom susretu, osim toga, poneke znanosti dovede u pitanje status teologije kao znanstvene discipline. A i obrnuto, unutar teologije, mogu se naći predrasude prema drugim znanostima.

Danas se teologija trudi oko toga da dijalogom i uvažavanjem prirodnoznanstvenog istraživanja prevlada rascijep između prirodne znanosti i teologije te da, ako već ne do jedinstva, dospije barem do plodne koegzistencije sa znanostima.

Na osnovi respektabilnog i plodnog suživota svijuu znanosti koje međusobno omogućuju pravi dijalog modernom se čovjeku posreduje harmonija poimanja svijeta te time jamči uporište i orijentacija njegovu života. Takav harmoničan svjetonazor koji uključuje religiozno tumačenje svijeta traži odgovor na pitanje kako to čovjek treba živjeti i čemu se smije nadati.

Teologija stvaranja između Teilharda de Chardina i najaktualnije problematike

Uspjesi biologije i paleontologije sredinom 20. stoljeća doveli su do brojnih apologija. Pojava djela Teilharda de Chardina kao i rasprave o njegovim idejama dali su poticaj oživljavanju diskusije o evoluciji i stvaranju. U svom novom revolucionarnom polazištu Teilhard pozitivno prihvaća prirodnoznanstvenu teoriju evolucije te joj u stupnjevitom redoslijedu: kozmogeneza – biogeneza – noogeneza – kristogeneza daje kristološki pravac. Kao osnovni zakon evolucije Teilhard označava »zakon sve veće kompleksnosti materije« prema kojem iz određenog stupnja kompleksnosti i strukture skokovito nastaju nova svojstva, fenomen u kojem Teilhard kao pogonsku snagu svekolikog nastajanja vidi tendenciju k sve većoj kompleksnosti.²

U raspravi s dualističkim shvaćanjem materije i duha, tijela i duše, nesvjesnog i svjesnog, zaključuje da se dualizam rasplinjuje poput magle, jer smatra da »materija i duh: uopće (nisu) dvije stvari, – nego dva stanja, dva lica jednog te istog kozmičkog materijala, ovisno o tome kako se promatra ili produžava u smjeru u kojem (...) se pruža – ili, naprotiv, u smjeru u kojem se rastvara.«³ Teilhard teži za unutrašnjim jedinstvom kršćanskog navještenja i prirodne znanosti, jer on »želi pomiriti s Bogom ono što je dobro u modernom svijetu, njegove znanstvene uvide, njegove društvene težnje, njegovu legitimnu kritiku. – Na jednoj strani (vidi) prirodni univerzum koji se kreće u svetome hodu, dok (on) na

² Usp. Teilhard de CHARDIN, *Das Herz der Materie*, Olten–Freiburg 1990., str. 45–46.

³ *Isto*, str. 43.

drugoj strani (prepoznaje) Boga koji prožimlje svekoliku prirodnu energiju.«⁴ U potrazi za tijesnom vezom između biološke teorije evolucije i kršćanstva Teilhard u središte svoga nauka stavlja razvoj svemira, čovjeka i društva. Biblijski čovjek i čovjek Teilhardovog istraživanja predstavljaju jednog te istog čovjeka. Za Teilharda on čini »stup na koji se oslanja cjelokupna zgrada (njegovog) unutrašnjeg univerzuma, na kojem se artikulira i po kojem se kreće.«⁵ Ukoliko svijet, kazuje Teilhard, »odista predstavlja jedan organsko-dinamički sustav na putu duševnog pounutrašnjenja, tada se noogeneza vrši kroz meso, na putu prema očovječanju.«⁶ Teilhard zastupa shvaćanje da se čovječanstvo kao »noosfera« sve više zgušnjava i usavršava. Pri tome je, međutim, spoznao i to da se čovjek nalazi »tek još u embrionalnom stadiju iznad kojega se ocrta široki luk NAD-LJUDSKOG«.⁷

Navlastiti izvor svoje mistične vizije sažimlje u tri pojma: »Kult materije, kult života, kult energije. Sva su tri našla mogući izlaz i moguću sintezu u svijetu koji je odjednom prešao iz raskomadnanog stanja jednog statičnog kozmosa (...) u organsko stanje i organsko dostojanstvo jedne kozmogeneze.«⁸

Svoju životnu zadaću, da poveže ljubav prema Zemlji i ljubav prema Kristu, Teilhard je sveo na formulu: Isus Krist je alfa i omega stvaranja, tj. Isus Krist je iskon i cilj stvaranja. Djelo »Srce materije« obuhvaća cijelo njegovo mišljenje. Ovdje on u jednoj »pankršćanskoj mistici«⁹ povezuje kristocentrično shvaćanje svijeta s prirodnoznanstvenom teorijom evolucije. »Univerzalni Krist« je kao »evolutor«¹⁰ unutrašnja pogonska snaga evolucije, »to znači, kako na jedan tako i na drugi način, božansko se kroz cijelu materiju povezuje s ljudskim u beskonačnost budućih vremena.«¹¹ Tako Teilhard prepoznaje »kršćanski« kontinuitet u evoluciji svijeta¹² i nije potrebno »ništa više do susreta Krista s točkom omega, kako bi se u iskrama pred (njegovim) očima zbilo izvanredni fenomen općeg plana svijeta – totalnom amorizacijom.«¹³

I mada se Teilhardovom djelu zbog miješanja teološkog i prirodnoznanstvenog pojmovlja odriče izvjesna znanstvena ozbiljnost, on je svojim trudom prido-

⁴ T. de CHARDIN, *Tagebücher*, sv. 1: *Notizen und Entwürfe: 26. kolovoza 1915. – 22. rujna 1916.* (Uredili i preveli Nicole i Karl SCHMITZ-MOORMANN), Olten–Freiburg 1974., str. 155.

⁵ Isti, *Das Herz der Materie*, n.n.mj., str. 47.

⁶ Isto str. 47; usp. isti, *Der Mensch im Kosmos.* (Le Phenomene Humain). (Beck'sche Sonderausgaben), München 1981., str. 243–322.

⁷ Isti, *Das Herz der Materie*, n.n.mj., str. 58.

⁸ Isto, str. 41.

⁹ Isto, str. 72.

¹⁰ Isto, str. 72.

¹¹ Isti, *Das Herz der Materie*, n.n.mj., str. 67.

¹² Usp. isto, str. 70–72.

¹³ Isto, str. 74.

nio nezaboravni doprinos pomirenju i susretu prirodne znanosti i kršćanskog mišljenja. Drugi vatikanski koncil spoznao je njegovu viziju koja je dovela do prekretnice u novom mišljenju te je indirektno preuzeo njegove misli u koncilsku konstituciju »Gaudium et spes«. ¹⁴ Također i danas kao i u budućnosti Teilhardove ideje daju poticaje u potrazi za razumijevanjem među različitim disciplinama i suživotom različitih svjetonazora.

Napredak u prirodnim znanostima, rezultati historijsko-kritičke egzegeze i poticaji moderne teologije doveli su do otvaranja službenog učenja. Tako je enciklika »Humani generis« Pija XII. 1950. bila, na primjer, prvi korak na tome putu. Ovdje se uključuje teorija evolucije u filozofsko-teološku refleksiju, u mjeri u kojoj ona priznaje Boga kao tvorca. »Stoga učiteljstvo Crkve ne zabranjuje da 'teoriju evolucije' (ukoliko ona naime istražuje podrijetlo ljudskog tijela iz već postojeće i žive materije – a katolička nam vjera nalaže da se pridržavamo nauka o tome da duše Bog neposredno stvara) u istraživanjima i raspravama obrađuju znanstvenici na oba polja sukladno današnjem stanju ljudskih znanosti i svete teologije, i to tako da se razlozi obaju shvaćanja, naime zagovornika i protivnika, razmotre i prosude s neophodnom ozbiljnošću, umjerenošću i trezvenošću; pri tome svi trebaju biti spremni poslušati sud Crkve.« ¹⁵ Prema enciklici, međutim, nije dopušteno prihvatiti da je ovo podrijetlo ljudskog života iz već postojeće i žive materije dosadašnjim rezultatima i razumskim zaključcima izvedenim iz tih rezultata već u potpunosti sigurno i dokazano, te da na temelju izvora božanske objave ne postoji ništa što bi u toj stvari zahtijevalo krajnju umjerenost i oprez.« ¹⁶

Enciklika »Humani generis« pruža Crkvi orijentaciju za ophođenje s biološkim naukom o razvitku. Posebnu ulogu pri tome igra pitanje o tjelesnom podrijetlu čovjeka. S tim se u svezi naglašava neposredno Božje stvaranje čovjekove duše kao istina vjere. U ovoj se enciklici ne ulazi u problematiku monogenizma ili poligenizma. Što se tiče poligenizma, ograničava se, štoviše, sloboda članova Crkve. Oni ne mogu zagovarati poligenizam čiji »pristaše tvrde da su nakon Adama na Zemlji ili postojali pravi ljudi koji prirodnim rasplodivanjem nisu potjecali od onoga koji se označava zajedničkim pretkom svih ljudi ili pak 'Adam' označava masu predaka; nipošto naime nije razvidno kako se takvo shvaćanje može dovesti u sklad s onim što izvori objavljene istine i akti učiteljstva Crkve tumače o istočnome grijehu koji proizlazi od grijeha koji je istinski počinio onaj jedan Adam i koji, prenesen na sve putem razmnožavanja, obitava u svakome kao njegov vlastiti.« ¹⁷

¹⁴ DH 4301–4345.

¹⁵ DH 3896.

¹⁶ *Isto.*

¹⁷ DH 3897; usp. Rim 5, 12–19; Pio XII., Obraćanje akademiji znanosti. 30. studenoga 1941., u: *AAS* 33 (1941.) 506.

Kao reakciju na encikliku »*Humani generis*« J. Loosen i K. Rahner opširnije obrađuju pitanje monogenizma. Loosen koristi encikliku kako bi dogmatski dokazao da poligenizam nema niti prirodnoznanstvene osnove niti je zamisliv glede nauka o istočnom grijehu.¹⁸ Međutim, prema Rahneru poligenizam se ne smije promatrati kao herezu, budući da enciklika ne predstavlja nikakvu apsolutnu dogmatsku, nego štoviše obvezujuću teološku formulaciju.¹⁹ Pri tome Rahner naglašava da se shvaćanje monogenizma mora razumijevati u velikom kontekstu Svetog pisma i povijesti spasenja.²⁰ Prema O. Spülbecku »čovjek koji vjeruje može (...) kao biolog u iznenadnom pojavljivanju novih vrsta vidjeti nove Božje zapovijedi stvaranja. On tako može vjerovati u pojedinačne akte Božjeg stvaranja.«²¹ Posljednje objašnjenje stvari ne dolazi od prirodne znanosti, nego od objave, jer objava nastupa »uvijek ondje gdje prirodna znanost prestaje, gdje ona više nema mogućnosti objašnjenja.«²²

U susretu s modernim tokovima mišljenja (egzistencijalizmom, personalizmom, filozofskom fenomenologijom) svoga vremena i uz priznavanje stupnjevite zbiljnosti tjelesnog, duševnog i duhovnog, T. Steinbüchel pokušava razraditi jednu kršćansku antropologiju.²³ Pozivajući se na suvremenu biologiju, on pri tome odbacuje Lamarcka i Darwina.²⁴ »Život za svoje objašnjenje zahtijeva jedan nadljudski čimbenik, takozvani čimbenik cjelovitosti. Stoga se on ne može objasniti iz neživog.«²⁵ Taj čimbenik cjelovitosti koji u svemu živome djeluje izgrađujući prema Steinbüchelu je »nekako psihoidan, sličan duši, duševan,«²⁶ stoga ovdje treba nastupiti metafizika.²⁷ Biološke i filozofske nazore prema Steinbüchelu treba strogo razgraničiti od teoloških, jer »slika čovjeka objave i slika čovjeka prirodne znanosti leže na sasvim drugačijoj razini, (stoga) objavu ne dira ono što znanost kazuje o čovjeku.«²⁸ Uzme li se to u obzir, tada ne može biti

¹⁸ Usp. J. LOOSEN, Über die Frage der Abstammung des Menschen. Theologische Gesichtspunkte, u: A. HARTMANN (ured.), *Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche*, Frankfurt a.M. 1952., str. 197 i dalje, 204 i dalje.

¹⁹ Usp. K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus. Schriften zur Theologie*, sv. 1. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.⁸, str. 253 i dalje, 257–258, 261.

²⁰ Usp. isto, str. 287–288, 293 i dalje, 299 i dalje, 311 i dalje, 318.

²¹ O. SPÜLBECK, Gott oder ewige Materie? Arbeitsgemeinschaft I, u: Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ured.), *Gott lebt. Der 75. Deutsche Katholikentag vom 19. bis zum 24. August 1952. in Berlin*, Paderborn 1952., str. 70.

²² Isti, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Berlin 1948., str. 130.

²³ Usp. T. STEINBÜCHEL, *Die Abstammung des Menschen. Theorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1952., str. 100, 117–118.

²⁴ Usp. isto, str. 15.

²⁵ Isto, str. 28.

²⁶ Isto, str. 47.

²⁷ Usp. isto, str. 43.

²⁸ Isto, str. 127.

nikakve usporedbe između slike o čovjeku prirodne znanosti i slike o čovjeku objave.²⁹ Čovjek kao slika i prilika Božja predstavlja vrhunac i smisleni završetak stvaranja. On je »točka u prirodi gdje oduševljeni organizam po prvi i jedini puta u prirodi preuzima duh.«³⁰

Za ove je autore, kako to izražava H. Lais, bilo svejedno »da li je Bog prva živa bića sam neposredno stvorio iz nežive materije ili je materiju opremio takvim potencijama koje su kasnije dovele do živih bića u svrhovitom prirodnom razvitku kojega je on htio i omogućio. Za kršćanstvo je odlučujuće to da se na ateističko-materijalistički način ne naučava čisto prirodni nastanak života jedino iz materije uz potpuno isključenje Boga.«³¹ Uključivanjem prirodnoznanstvenih rezultata u kršćanski svjetonazor kršćanski su autori pokušali ponovno zadobiti izgubljeni jedinstveni svjetonazor i harmoniju.³² U tu se diskusiju uključuje K. Rahner koji pojam samonadilaženja kao filozofsko-teološku pojmovnost suprotstavlja evolucijskom mišljenju prirodne znanosti.³³ Njegov ćemo prilog kasnije obraditi opširnije.

²⁹ Usp. isto.

³⁰ Isto, str. 84.

³¹ H. LAIS, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*, Wien 1956., str. 124; usp. R. KARISCH, *Das Christentum und Stalins Dialektischer Materialismus*, Berlin 1954., str. 83.

³² Usp. J. FEINER, *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*, (Fragen der Theologie heute), Einsiedeln 1960.³; A. HAAS (ured.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Sv. 1: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, Basel–Freiburg–Wien 1959., str. 6; J. DE BIVORT DE LA SAUDEE GOTT, *Mensch, Universum. Die Antwort der Christen auf den Materialismus der Zeit*, Graz 1956.; O. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, n.n.mj.; G. STACHEL/W. BÜCHEL, *Weltall – Weltbild – Weltanschauung. Ein Bildungsbuch*, Würzburg 1958.; M. GRISON, *Geheimnis der Schöpfung. Was sagen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie vom Ursprung der Welt, der Lebewesen und des Menschen?*, München ²1960.; H. HAAG/A. HAAS/J. HÜRZELER, *Evolution und Bibel. Die biblische Schöpfungsgeschichte heute. Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild. Die Tatsache der biologischen Evolution*, (Der Christ in der Zeit) Luzern–München 1962.; H. MUSCHALEK, *Der Christ und die Schöpfung. Die Welt der Tiere*, Berlin 1957.; isti, *Urmensch – Adam. Die Herkunft des menschlichen Leibes in naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht*, Berlin 1963.; H.E. HENGSTENBERG, *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre*, München 1958.; isti, *Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*, (Salzburger Studien zur Philosophie 3), München 1963.; G. ALTNER, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*, Zürich 1965., str. 99–100.

³³ Usp. K. RAHNER, *Die Hominisation als theologische Frage*, u: P. OVERHAGE/K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, (Questiones disputatae 12/13), Freiburg–Basel–Wien 1961., str. 13 i dalje, 22, 24–26, 58, 69, 82. DH 189–190, 360–361, 501–509, 900–901, 2826, 3896 i dalje.

Rasprava se sve više i više usredotočuje na pitanje o nastanku i razvitku čovjeka. Tako P. Overhage kritizira neodarvinizam i njemu bliska shvaćanja kako nedovoljno poštuju dostojanstvo i jedinstvenost čovjeka te ne zapažaju nazore teologije. On zahtijeva novi, provjerljivi dokaz za korake u evoluciji, posebice za one koji se odnose na nastanak čovjeka. Jer prema njemu nikakva teorija »ne smije pustim riječima zastirati čudovišnost takvog zbivanja koje leži skriveno u čovjekovom iskonu,«³⁴ te se ne smije tvrditi kako je mutacijskom hipotezom antropogeneza objašnjena prirodnoznanstveno egzaktno i na zadovoljavajući način.³⁵ Polazeći od ovog stanovišta, on evoluciju promatra kao strukturotvorni proces³⁶ koji je u potpunosti usmjeren prema jednom cilju, mada se zakonomjernosti »koje ovdje leže u osnovi još uvijek ne mogu egzaktno utvrditi.«³⁷ Overhage pokušava objasniti da učenje o podrijetlu može pojasniti samo nastanak formalno srodnog materijala, ali ne i nastanak čovjeka.³⁸ Budući da ovdje općenito nedostaje dokazni materijal, prema Overhageu se može reći da se teorija prirodnog odabira može smatrati samo teorijskom radnom pretpostavkom značenje koje je ograničeno.³⁹ Sličnim argumentima Overhage odbacuje i »biogenetski osnovni zakon.«⁴⁰ I mada se prema njemu uz određenu zadržku može konstatirati prijelaz od životinje prema čovjeku, ta se pojava ne može objasniti, jer se čovjek kao cjelina ni u kom slučaju ne može objasniti niti izvoditi iz onog životinjskog.⁴¹ Naposljetku se, prema Overhageu, na prirodnoznanstveni način ne može ništa precizno reći o podrijetlu čovjeka.⁴² On zaključuje da problematika nastanka čovjeka nije samo stvar prirodne znanosti, jer »o podrijetlu čovjeka značajnu

³⁴ P. OVERHAGE, Das Problem der Anthropogenese. Biologische Hypothesen über den Ursprung des Menschen, u: A. HAAS (ured.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Sv. 1: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, n.n.mj., str. 295.

³⁵ Usp. isto.

³⁶ Usp. isto, str. 308–309.

³⁷ Isto, str. 308.

³⁸ Usp. P. OVERHAGE, Über die Frage nach der Abstammung des Menschen. Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, u: A. HARTMANN (ured.), *Bindung und Freiheit katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche*, n.n.mj., str. 185, 196; isti, Das Problem der Abstammung des Menschen. Fossiler Befund und gestaltlicher Vergleich, u: A. HAAS (ured.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Sv. 1: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, n.n.mj., str. 292, 293 i dalje, 372.

³⁹ Usp. P. OVERHAGE, Das Problem der Abstammung des Menschen. Fossiler Befund und gestaltlicher Vergleich, u: A. HAAS (ured.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Sv. 1: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, n.n.mj., str. 299.

⁴⁰ Usp. isto, str. 193 i dalje.

⁴¹ Usp. isto, str. 371.

⁴² Usp. isto, str. 313.

riječ mogu kazati i druge znanosti,«⁴³ posebice filozofija i teologija. Ovo mišljenje zastupaju, primjerice, i F. Lotze,⁴⁴ W. Kuhn,⁴⁵ R. Nachtwey⁴⁶ i J. Kälin.⁴⁷ Oni glede pitanja nastanka života i čovjeka ukazuju na nedostatno znanje postojećih prirodnih znanosti ili pak to pitanje svrstavaju u područje filozofije, kao npr. F. Rüschkamp.⁴⁸ Navedeni se autori djelomice oslanjaju na radove koje je objavio A. Portmann.⁴⁹ On razlikuje dva područja koja nose istraživanje. Tako, prema njegovom mišljenju, »spoznaje fizikalno-kemijski orijentiranog istraživanja života (...) prodiru u molekularni i atomarni red veličina te u jeziku primjerenom tom predmetu pokušavaju zahvatiti zakonomjernosti žive organizacije (...) Nasuprot tome, druga se fronta bori za razumijevanje činjenica kakve se pokazuju kao oblik i ponašanje u dimenzijama nenaoružanih osjetila kao i onima svjetlosnog mikroskopa.«⁵⁰ Portmann ukazuje na to da se prva i druga fronta međusobno »komplementarno« odnose. Njegova je namjera pronalaženje onog duhovnog u prirodi. Budući da se ovdje ne mogu pronaći oštre granice, napredovanje je, prema njegovom shvaćanju, moguće tek oprezno i sporo. Kako bi postigao približnost, Portmann rabi pojam »nutrine«.⁵¹ Preko »zorne vrijednosti oblika« pokušava razotkriti područja duhovnog.⁵²

U Portmannovom smislu K. Adam tvrdi da prirodoznanstvenik svoju istinu čita u »knjizi prirode« te da ga pri tome vodi Duh Sveti.⁵³ Iz ovog kuta gledanja K. Adam uzima zaozbiljno dokaze teorije evolucije te evoluciju razumijeva kao razvitak snaga koje je Bog dao materiji, pri čemu čovjek predstavlja najviši izraz

⁴³ P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, u: P. OVERHAGE/K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, (Questiones disputatae 12/13), n.n.mj., str. 288.

⁴⁴ Usp. F. LOTZE, *Die Geschichte des organischen Lebens*, u: A. HAAS (ured.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Sv. 1: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, n.n.mj., str. 9–63.

⁴⁵ Usp. W. KUHN, *Materialistische Biologie und das moderne Weltbild vom Menschen*, u: *TThZ* 71, 1 (1962.), str. 19–45.

⁴⁶ Usp. R. NACHTWEY, *Der Irrweg des Darwinismus*, Berlin 1959.

⁴⁷ Usp. J. KÄLIN, *Abstammung des Menschen*, II. naturwissensch., u: *LThK I*, (1957.), str. 85–87.

⁴⁸ Usp. F. RÜSCHKAMP, *Woher ist das Leben?*, u: J. DE BIVORT DE LA SAUDEE (ured.), *Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit*, n.n.mj., str. 131 i dalje.

⁴⁹ Usp. A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel² 1951.; isti, *Biologie und Geist* (suhrkamp taschenbuch 124), Zürich 1973.; isti, *Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Das Wissen des 20. Jahrhunderts im Taschenbuch mit enzyklopädischen Stichwort. Sachgebiet Biologie), Basel 1960.

⁵⁰ Isti, *Biologie und Geist*, n.n.mj., str. 9.

⁵¹ Usp. *isto*, str. 15 i dalje.

⁵² Usp. *isto*, str. 24 i dalje.

⁵³ Usp. K. ADAM, *Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft*, Darmstadt 1959., n.n.mj., str. 12.

ovih razvojnih tendencija.⁵⁴ Također i prema shvaćanju M. Schmausa potrebna je suradnja između teologije, filozofije i biologije, kako bi se objasnilo podrijetlo čovjeka, budući da je ovdje riječ o različitim područjima zbiljnosti, pri čemu prirodna znanost istražuje samo jedno određeno područje.⁵⁵ S te pozadine, u drugoj polovini 20. stoljeća veliki broj katoličkih teologa dolazi do rezultata da se teologija stvaranja može sporazumjeti s prirodnoznanstvenim rezultatima.⁵⁶

Jedno od najznačajnijih polazišta druge polovine 20. stoljeća i ishodište brojnih nacrti teologije stvaranja u suvremenoj teologiji predstavlja Rahnerov projekt koji pokušava premostiti jaz između prirodnoznanstvenog istraživanja i teološke refleksije. Dva su pravca karakteristična za njegovo mišljenje. Ono, tako, s jedne strane stoji u vezi s klasičnom mistikom, s Augustinom, Bonaventurinom, Ivanom od Križa, Ignacijem Loyolom; a s druge strane ono vodi preko Kanta, Hegela, Kierkegaarda nazad tradicionalnoj ontologiji, a prije svega Tomi Akvinskom. Posebnu ulogu za Rahnera igra Kantova i Heideggerova egzistencijalno-transcendentalna analiza.⁵⁷ K. Rahner prihvaća Kantovu transcendentalnu analizu i Heideggerovu egzistencijalnu analizu, modificira je i slijedi pravac Marechalovog neotomizma.⁵⁸ Njegova želja leži u potvrđivanju ontogenetskog i filogenetskog kontinuiteta prijelaza materije u duh kao i u izradi razvojnopovije-

⁵⁴ Usp. K. ADAM, *isto*, str. 15.

⁵⁵ Usp. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik, Sv. 2: Gott der Schöpfer und Erlöser*. München 1949., str. 283.

⁵⁶ Usp. A. HAAS, *Naturphilosophische Betrachtungen zur Finalität und Abstammungslehre*, u: A. HAAS (ured.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Sv. 1: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, n.n.mj., str. 511.

⁵⁷ Usp. N. KNOEPFFLER, *Der Begriff »transzendental« bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, (Innsbrucker theologische Studien 39), Innsbruck, Wien 1993.; K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg–Basel–Wien 1974., str. 366; R. MASSON, *Rahner and Heidegger. Being, hearing and God*, u: *Thomist 37* (1973.), str. 455–488; F. ARDUSSO/G. FERRETTI/A.M.PASTORE/U. PERONE, *Karl Rahner*, u: *La Teologia contemporanea*, Torino 1980., str. 421; K. H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg–Basel–Wien 1978., str. 29; H.G. PÖHLMANN, *Gottes Denker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart*, Reinbek bei Hamburg 1984., str. 253; Z. JOHA, *Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers*, (Freiburger theologische Studien 148), Freiburg–Basel–Wien 1992., str. 16.

⁵⁸ Usp. F. ARDUSSO/G. FERRETTI/A.M.PASTORE/U. PERONE, *Karl Rahner*, u: *La Teologia contemporanea*, Torino 1980., str. 421; K.H. WEGER, *Karl Rahner*, n.n.mj., str. 29; H.G. PÖHLMANN, *Gottes Denker*, n.n.mj., 253; J.B. LOTZ, *Joseph Marechal (1887–1944.)*, u: E. CORETH/W. NEIDL/G. PFLIGERSDORFER (ured.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Sv. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz–Wien–Köln 1988., str. 453–469; O. MUCK, *Die deutschsprachige Marechal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.*, u: E. CORETH/W. NEIDL/G. PFLIGERSDORFER (ured.), n.n.mj., str. 590–622.

snog jedinstva tijela i duše, pri čemu kod nastanka čovječje duše odbacuje čudo.⁵⁹

Rahnerov pojam aktivne samotranscendencije postao je ključnim pojmom kako religiozne interpretacije tako i tumačenja dinamike stvaranja. Iskustvo ove aktivne samotranscendencije zbiva se u ljudskoj svijesti; u činu spoznavanja, tj. u izlasku duha u bitak. U »prethodnom zahvatu«⁶⁰ spoznaje zbiva se dinamično »kretanje duha prema cjelini njegovih mogućih predmeta.«⁶¹ Dinamika ljudskog spoznavanja usmjerena je na apsolutni bitak koji ga istovremeno zahvaća. U spoznavanju nastaje kretanje koje spoznajućem subjektu omogućuje rast bitka.⁶²

Aktivno se nastajanje prema Rahneru treba javljati kako »putem aktivnog samoizvršenja vlastite biti tako i putem aktivne samotranscendencije vlastite biti u kojoj se biće samo u svom vlastitom činu aktivno nadilazi prema gore kao u činu Božjem,«⁶³ što implicira »da beskonačni uzrok koji kao čisti akt u sebi unaprijed sadrži svekoliku zbiljnost pripada 'konstituciji' konačnog uzroka kao takvog ('in actu'), a da pri tome nije daljnji moment u njemu kao biću.«⁶⁴ Rahnerova predodžba polazi od toga da konačni uzrok može nadmašiti samoga sebe, jer je njegovo djelovanje više od njega samog te, također, da je to djelovanje nadilaženje koje je omogućeno time što je neki beskonačni čin koji pripada konstituciji konačnog uzroka također i unutrašnji moment tog konačnog uzroka.⁶⁵

Čovjekovu bit Rahner razumijeva kao rezultat unutrašnje dinamike jednog kozmičkog procesa nastajanja čiji se razvitak zbiva u kontinuiranom usponu iznad svih stvorenja do sadašnjeg čovjeka karakteriziranog neograničenom transcendentalnošću njegove duhovne prirode. Uzlazni razvitak ili dinamika postajanja svijeta nošena je takozvanom bivstvenom transcendencijom, tj. ona se zbiva u samonadilaženju bivstveno nižeg u bivstveno više, odnosno u ono »više« te

⁵⁹ Usp. K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus*, n.n.mj., str. 318, 322.

⁶⁰ »Prethodni zahvat« je prema Rahneru »spособnost dinamičnog samokretanja duha prema apsolutnoj širini svih mogućih predmeta koja je dana a priori s ljudskom biti, kretanje u kojem se pojedinačni predmeti istovremeno zahvaćaju kao pojedinačni momenti ovog svrhovitog kretanja te se tako u prethodnom pogledu na apsolutnu širinu spoznatljivog znanja obuhvaćaju.« (K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearb. von Johannes Baptist Metz*, Freiburg–Basel–Wien 1971., str. 69; usp. također P. OVERHAGE/K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, n.n.mj., str. 43 i dalje)

⁶¹ R. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München²1957., str. 155.

⁶² Usp. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien¹⁰1978., str. 42–46; *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. Schriften zur Theologie*, Sv. 5, Zürich–Einsiedeln–Köln³1968., str. 191–193.

⁶³ *Isto*.

⁶⁴ *Isto*, str. 69.

⁶⁵ Usp. *isto*.

vodi od materije preko života i svijesti do duha.⁶⁶ Budući da se spoznavanje poima kao zbiljsko samonadilaženje i budući da ljudski duh u spoznavanju ostvaruje »povećanje«, ontološko određenje spoznajnog akta postaje, prema Rahneru, ontološkim određenjem zbiljnosti.⁶⁷ Rast bitka koji nastaje u aktu spoznavanja za Rahnera vrijedi kao evolutivni moment zbiljnosti. Tako kod Rahnera ljudski spoznajni akt postaje osnovom tumačenja evolucije.

Prirodna znanost i teologija prema Rahneru imaju različite zadaće, tako prirodna znanost analizira jedan određeni dio unutar cjeline, dok teologija pita o onom prvobitnom jednom i cijelom. Stoga se prema Rahnerovom mišljenju »ne treba pribojavati apsolutnog konflikta između kompetencija znanosti i teologije, ukoliko oba dijela budu izbjegavala prijestupe protiv svoje vlastite biti i ukoliko si eventualno uzajamno budu skretala pozornost na takve, po sebi nenamjerne prijestupe.«⁶⁸

Polazeći od toga, Rahner tumači samostojnost teologije u njezinom transcendentnom odnosu »spram onog prvobitnog jednog i cijelog.«⁶⁹ S tog je gledišta »teologija od svog prvog polazišta bitno različita od prirodne znanosti te stoga i nije podložna njezinoj prosudbi pa s prirodnom znanošću može eventualno biti u sekundarnom sukobu.«⁷⁰ Razlog za konflikte između prirodne znanosti i teologije Rahner vidi u prekoračenju granica njihovih kompetencija, stoga, prema Rahneru, kao opće načelo treba vrijediti: »Teologija i prirodna znanost načelno ne mogu međusobno doći u proturječje, jer se obje unaprijed međusobno razlikuju po svom predmetnom području i svojoj metodi.«⁷¹

⁶⁶ Usp. H. VORGRIMLER, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, u: isti (ured.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg–Basel–Wien 1979., str. 194–195; P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1), Freiburg (Schweiz) 1970.; isti, *Wovon spricht die transzendente Theologie?*, u: *ThQ* 156 (1976.), str. 284–295; G. PÖLTNER, *Werden als aktive Selbsttranszendenz. Überlegungen zu einem Schlüsselbegriff*, u: *PhJb* 97 (1990.), str. 297–321; H. VORGRIMLER, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, u: isti (ured.), *Wagnis Theologie*, n.n.mj., str. 242–258; B. WEISSMAHR, *Ontologie* (Grundkurs Philosophie 3) (Urban–Taschenbücher 347), Stuttgart 1985.; isti, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, (Frankfurter theologische Studien 15), Frankfurt am Main 1973.

⁶⁷ Usp. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Sv. 5, n.n.mj., str. 185 i dalje; P. OVERHAGE/K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, n.n.mj., str. 70; P. EICHER, *Die anthropologische Wende*, n.n.mj., str. 374–375.

⁶⁸ K. RAHNER, *Naturwissenschaft und Theologie*, *Stimmen der Zeit* 199 (1981.), 507.

⁶⁹ *Isto*, str. 510.

⁷⁰ *Isto*.

⁷¹ Isti, *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube. Schriften zur Theologie*, Sv. 15: *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Zürich–Einsiedeln–Köln, 1983., str. 26; usp. n.n.mj., str. 24–62.

Sadašnja diskusija teologije stvaranja traga za harmoniziranjem između prirodnoznanstvenog istraživanja i teološke refleksije. Tako, primjerice, teolog A. Ganoczy na temelju svog bavljenja tematskim kompleksom Bog–priroda–čovjek zajedničku osnovu za razgovor između teologije i prirodne znanosti nalazi prvenstveno u mistici.⁷² S tim u svezi treba ukazati i na pokušaj L. Scheffczyka da na pitanja suvremene teologije stvaranja odgovori u horizontu biblijske tradicije i uz uvažavanje kako prirodnih znanosti tako i novovjekovog mišljenja.⁷³ Moguće približavanje prirodne znanosti i teologije za P. Neunera leži u kooperativnom trudu oko racionalnosti: »U obrani čovjekove racionalnosti i u pouzdanju u to da racionalna odgovornost još uvijek pruža najbolje jamstvo za sretan život i suživot, danas su znanost i Crkva zajednički pozvane i upućene jedna na drugu.«⁷⁴ U toj zajedničkoj zadaći on vidi mogućnost uzajamne potpore kojoj bi crkve mogle pridonijeti »ukoliko se budu čuvala toga da iracionalizam i nejasne egzistencijalne strahove koji se okreću protiv tehnike učine ishodištem svoje argumentacije i navještanja,«⁷⁵ te tako pomognu objektiviranju javne rasprave. Znanosti bi, sa svoje strane, mogle tražiti »da se Crkva i teologija ne povuku u šutnju (...), nego da se postave pred društvenu i znanstvenu raspravu.«⁷⁶ Neuner stoga očekuje da znanosti izazovu teologiju te da je »utvrde u njezinoj racionalnoj obvezi.«⁷⁷ On se nada »znanostima koje su spremne zahtijevati racionalni diskurs i koje će time crkve vratiti njihovoj vlastitosti.«⁷⁸ Danas se, kako kod teologije tako i kod prirodne znanosti, u prvom redu radi o osvješćivanju vlastitih

⁷² Usp. A. GANOCZY, *Theologie der Natur*, (Theologische Meditationen 60), Einsiedeln 1982.; isti, *Schöpfungslehre*, (Leitfaden Theologie 10), Düsseldorf 1983.; isti, Thesen zu einem christologischen Schöpfungsverständnis, u: J. SCHREINER/K. WITTSTADT (ured.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele*, Würzburg 1988., str. 249–269; isti, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch*, Düsseldorf 1992.

⁷³ Usp. L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, (Die Theologie), Darmstadt 1987.; isti, *Theologische Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Humanwissenschaften und Philosophie*, u: N.A. LUYTEN/L. SCHEFFCZYK (ured.), *Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie*, (Grenzfragen 15), Freiburg–München 1987., str. 13–39; isti, *Der Zukunftsanspruch des evolutionären Denkens und die christliche Hoffnung*, u: isti (ured.), *Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie*, (Grenzfragen 18) Freiburg–München 1991., str. 175–201; isti, *Die heile Schöpfung und das Sein der Kreatur*, (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie 6), Weilheim–Bierbrunn 1992.; isti, *Gott der Schöpfer*, u: F. BREID (ured.), *Gottes Schöpfung. Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994«* des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. Steyr 1994., str. 13–38.

⁷⁴ P. NEUNER, *Welt, Universum, Gottes Schöpfung*, u: *Renovatio. Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch* 52 (1996.), str. 38.

⁷⁵ *Isto*.

⁷⁶ *Isto*.

⁷⁷ *Isto*, str. 38–39.

⁷⁸ *Isto*, str. 39.

spoznajnih mogućnosti, o skromnosti i neprekoračivanju vlastitih granica. Daljnja bitna točka u kojoj je prirodna znanost upućena posebice na teologiju, odnosno na etiku, sastoji se u zajedničkoj brizi oko stvaranja, odnosno oko zajedničke potrage za odgovornim ophođenjem sa stvaranjem, odnosno djelovanjem u stvaranju.

W. Pannenberg se trudi oko komunikacije između teoloških i prirodnoznanstvenih aspekata stvaranja. Pri tome u horizontu jednog evolutivnog svjetonazora pokušava prevladati kako aristotelizam tako i mehanicizam te početi od moderne teorije polja. U svoju teološku refleksiju integrira prirodnoznanstvene pojmove, tumačenja i rezultate, kao primjerice teoriju prvobitnog praska.⁷⁹ Pannenbergovo ophođenje s fizikalnim pojmom polja komentira Hans-Dieter Mutschler. Kako bi glade jednog razumijevanja svijeta kojim dominira znanost učinio vjerodostojnim kršćansko vjerovanje, Pannenberg, po vlastitom mišljenju, pokušava kršćanski interpretirati sadržaje znanosti te povezati teologiju stvaranja i fiziku. Ishodište za njegov postupak predstavlja njegova tvrdnja da moderne teorije polja potječu od stoičkog nauka o božanskoj pneumi. Ovim bi se filozofskim pojmom polja theologumena tada mogla postaviti u smisleni odnos prema fizikalnom pojmu polja. Npr. osoba Duha Svetoga dade se odrediti kao 'manifestacija (singularnost) polja božanske bitnosti' ili bi se pak tradicionalni nauk o anđelima dao tumačiti u smislu teorije polja.«⁸⁰ Mutschler pokušava pokazati da se Pannbergova ontologija polja »1) ne može izvesti iz fizike«, budući da »2) joj treba jače filozofsko obrazloženje«, »kako bi bila jasna te da svoju nesumnjivo visoku sugestivnu snagu 3) zahvaljuje činjeničnom stanju da pojam polja u odnosu na pojam 'mase' ili pojam 'čestice' pruža veoma uspješnu metaforu za odnos duha i materije, ali ne i stvarno pojmovno određenje tog odnosa.«⁸¹ Funkcija Pannbergovog pojma polja prema Mutschlerovom shvaćanju leži na drugoj razini. Taj pojam, doduše, može biti uspješna metafora, »međutim ono do čega je Pannbergu zapravo stalo jest snažna prirodnofilozofijska spojnica između teologije stvaranja i fizike koja bi zahtijevala i jače obrazloženje. Ova bi misaona figura filozofije prirode (...) morala pokazati zakonske determinacije i supstancijalni karakter materije kao sekundarnog fenomena jedne duhovne dinamike koja iz sebe oslobađa ono pojedinačno, baš kao 'polje sile onoga buduće

⁷⁹ Usp. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Sv. 2. Göttingen 1991., str. 15–201.

⁸⁰ H.D. MUTSCHLER, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, u: *ThPh* 70 (1995.), str. 544; usp. W. PANNENBERG, *Geist als Feld – nur eine Metapher?*, u: *ThPh* 71 (1996.), str. 257–260.

⁸¹ H.D. MUTSCHLER, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, u: *ThPh* 70 (1995.), str. 544; usp. W. PANNENBERG, *Geist als Feld – nur eine Metapher?*, u: *ThPh* 71 (1996.), str. 259.

mogućeg kao iskona svih zbivanja'«. ⁸² U jednom zaključnom izvodu Mutschler smatra da je možda vrijeme »da se iznova oživi disciplina jedne 'spekulativne fizike', budući da je ionako nemoguće da ona nestane. Kako je rekao Einstein? 'Niti jedan znanstvenik ne misli u formulama'.« ⁸³

Također i S.N. Bosshard teži za povezivanjem spoznaja prirodne znanosti, filozofije prirode i teologije stvaranja. Kod tumačenja konstantnih procesa rasta i promjena u svijetu Bosshard zastupa »shvaćanje da su samoorganizacija i samotranscendencija usprkos svojoj različitoj provenijenciji konaturalni pojmovi.« ⁸⁴ Njegov pokušaj želi pojasniti da između objave prirode i objave svijeta ne postoji proturječje, jer se kršćanski nauk o stvaranju i koncept samoorganizacije materije ne isključuju, nego se uzajamno dopunjuju. ⁸⁵ Analogiju teorije evolucije i teologije stvaranja on, poput Rahnera, vidi u zbivanju svijesti: ⁸⁶ »Prije svega u ljudskoj svijesti pokazuje se ova samotranscendencija kroz koju stvorenje izrasta preko sebe samog.« ⁸⁷ Promatrano u cjelini, Bosshard ne nadilazi Rahnerov model aktivne samotranscendencije.

Treba spomenuti i postupak s učenjem o stvaranju D. Sattlera i Th. Schneidera koji u teologiju uključuju rezultate prirodnoznanstvenog istraživanja, a njezinu poruku podupiru argumentima prirodne znanosti. ⁸⁸ Diskusija o problematici

⁸² H.D. MUTSCHLER, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, u: *ThPh* 70 (1995.), str. 544; usp. W. PANNENBERG, *Geist als Feld – nur eine Metapher?*, u: *ThPh* 71 (1996.), str. 259.

⁸³ H.D. MUTSCHLER, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, u: *ThPh* 70 (1995.), str. 544; usp. W. PANNENBERG, *Geist als Feld – nur eine Metapher?*, u: *ThPh* 71 (1996.), str. 257–260.

⁸⁴ S.N. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, (*Quaestiones disputatae* 103), Freiburg ²1987., str. 200.

⁸⁵ Usp. isti, *Über die Dialogfähigkeit der Theologie*, u: *StdZ* 203 (1985.), str. 704–712; isti, *Evolutionismus und Kreationismus. Anmerkungen zu einer aktuellen Kontroverse*, u: *StdZ* 204 (1986.), 232–240.

⁸⁶ Usp. isti, *Probleme der Vereinbarung von Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie*, u: L. SCHEFFCZYK (ured.), *Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie*, n.n.mj., str. 129–156.

⁸⁷ *Isto*, str. 154–155; usp. isti, *Erschafft die Welt sich selbst*, n.n.mj., str. 191–200; G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, Paderborn 1987., str. 325–327; W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983., str. 59 i dalje; H. VORGRIMLER, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, u: isti (ured.), *Wagnis Theologie*, n.n.mj., str. 242–258.

⁸⁸ D. SATTLER/T. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, u: T. SCHNEIDER (ured.), *Handbuch der Dogmatik*, Sv. 1, Düsseldorf 1992., str. 220; usp. također T. SCHNEIDER/L. ULLRICH, *Einführung*, u: isti (ured.), *Vorsehung und Handeln Gottes. Vorträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Erfurt 1987.*, (*Erfurter Theologische Studien* 16), Leipzig 1988., str. 7–11.

stvaranja kod G.L. Müllera, koja se zbiva uvijek uz uzimanje u obzir prirodno-znanstvenih ispitivanja evolucijskog istraživanja, kreće se u okviru skolastičke filozofije. U obzir se uzimaju i aspekti modernog teološkog mišljenja, kao primjerice shvaćanja Teilharda de Chardina ili posebice filozofsko-teološka refleksija K. Rahnera.⁸⁹ Ako odgovor na »pitanje o empirijskim uvjetima kozmosa i života«⁹⁰ stavlja u nadležnost prirodnih znanosti, zadatak teologije vidi u diskusiji o podrijetlu svijeta i čovjeka ili u »pitanju o sadržaju i ispunjenju čovjekovog traganja za smislom (...) koje nije u empirijsko-predmetnom smislu uzrok, nego u transcendentno učinkovitom smislu slobodni tvorac svijeta i čovjeka.«⁹¹

I suvremena je ekološka kriza također pobudila pozornost teologa stvaranja. »Održanje stvaranja« postalo je sinonimom takozvane ekološke teologije. Nasuprot antropocentričnim predodžbama, ekološka teologija stvaranja u središte svoje rasprave stavlja motive kao što su zajedništvo u stvaranju, solidarnost i cjelovitost, pri čemu čovjekova povlaštena pozicija sve više gubi na značenju. Moltmann npr. definira osnove jedne takve ekološke teologije sljedećim riječima: »Integrirajuće, cjelovito mišljenje u ovom socijalnom pravcu napreduje prema cilju mnogostrane i konačno svestrane obuhvatnosti. Time se tada mijenja interes koji rukovodi spoznaju: više se ne želi spoznati, kako bi se ovladavalo, više se ne želi analizirati i reducirati, kako bi se rekonstruiralo, nego se želi spoznati, kako bi se sudjelovalo i stupilo u uzajamne odnose živog svijeta.«⁹² Ovo integrirajuće i cjelovito mišljenje prema Moltmannovom mišljenju služi pozajedničanju prirode i čovjeka koje unapređuje život, pri čemu za njega u razumijevanje prirode spada također i razumijevanje tjelesnosti i njezinog prirodnog okruženja.⁹³

Aktualni pregled učenja o stvaranju pruža nam G. Kraus u svom udžbeniku. Pri tome je, prema njegovom shvaćanju, potrebno pojasniti »spojivost vjerovanja u stvaranje i prirodne znanosti te svezu između vjerovanja u stvaranje i ekološke krize«⁹⁴. S teološke strane, problem se prema njegovom mišljenju može riješiti pomoću »jedne nove hermeneutike, jedne nove interpretacije biblijskih tekstova« kao i »razlikovanjem između trajnih sadržaja vjere i vremenski vezanih prikaza slike svijeta«⁹⁵. Pri tome je, međutim, važno, smatra Kraus, »veoma diferencirano raspravljati o spojivosti vjerovanja u stvaranje i prirodne znanosti.«⁹⁶

⁸⁹ Usp. G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995.

⁹⁰ *Isto*, str. 172.

⁹¹ *Isto*.

⁹² J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökoogische Gotteslehre*, München 1985., str. 17–18.

⁹³ Usp. *isto*, str. 18.

⁹⁴ G. KRAUS, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, (Grundrisse zur Dogmatik 2), Frankfurt a.M. 1997., str. 26.

⁹⁵ *Isto*, str. 26–27.

⁹⁶ *Isto*, str. 27.

Ovom se problematikom bavi i E. Drewermann u svom upravo objavljenom djelu »Der sechste Tag«⁹⁷. On istražuje pitanje o Bogu i čovjeku pred pozadinom prirodnoznanstvenih rezultata i filozofsko-teološke refleksije različitih kultura te ih stavlja u odnos prema kršćanskoj vjeri. Tako povezuje pitanje o teodiceji s najnovijom znanostju o podrijetlu čovjeka. Na osnovi ove rasprave koja, prema Drewermannovom shvaćanju, dosadašnjem »obliku govora o Bogu židovsko kršćanske teologije (...) oduzima svaku podlogu«⁹⁸ moramo se jednom za svagda »oprostiti« od tri središnje misli biblijske vjere u stvaranje. a) od ideje o Bogu koji 'planski' 'djeluje', a koji je kao predobar, svemoćan i premudar svijet odredio za to da proizvede nas ljude; b) od ideje 'đavolskog' ili ljudskog 'grijeha' na početku stvaranja koji je 'pogoršao' stanje svijeta kao cjeline te c) od ideje o jednokratnoj i konačnoj objavi Božjoj u jednom čovjeku koji je kao i mi: u Isusu iz Nazareta kao članu vrste homo sapiens. Sve tri predodžbe posjeduju (...) određeni simbolički smisao koji ćemo tek spoznati kada razbijemo 'doslovno', dogmatski formulirano značenje ovih šifri.«⁹⁹

Prema Drewermannu, biološki i paleontološki rezultati o nastanku čovjeka stoje u »takvom kontrastu prema formuliranim dogmama crkvenog 'vjerovanja u stvaranje' i s njim povezane slike Boga te odgovarajućih objašnjenja zastarjele teologije da je najhitnijim problemom postalo to, kako se pred pozadinom konkretnog pitanja: 'Kako je nastao čovjek, što je on?' uopće međusobno mogu povezati religija i prirodna znanost.«¹⁰⁰

Razgovor između prirodne znanosti i teologije suočen je danas s jednim važnim kompleksom pitanja. Pitanja o »osobi«, »svijesti«, »slobodi«, »duhu«, »duši« i »besmrtnosti«, bez kojih jedno kršćansko učenje o stvaranju nije zamislivo, a koja su »u današnjoj (crkvenoj) teologiji i danas kao i ranije strogim tabuima mišljenja izuzeta iz svakog istraživanja« čine ovaj razgovor, prema Drewermannovom mišljenju, »tako značajnim i tako bremenitim posljedicama kao još nikada ranije.«¹⁰¹ Međutim, niti Drewermann ne daje nikakav novi koncept učenja o stvaranju.

⁹⁷ Usp. E. DREWERMANN, *Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott. Glauben in Freiheit*, Sv. 3, 1. dio: *Religion und Naturwissenschaft*, Zürich–Düsseldorf 1998.

⁹⁸ *Isto*, str. 198–199.

⁹⁹ *Isto*, str. 199.

¹⁰⁰ *Isto*, str. 491.

¹⁰¹ *Isto*, str. 494.

Refleksija

Preostaje nam utvrditi da aktualna teologija stvaranja, doduše, uzima u obzir suvremenu prirodnu znanost i ekologiju, ali se niti s njima niti sa svojom vlastitom prošlošću ne sučeljava u dovoljnoj mjeri.

Teologija stvaranja mora se danas poslužiti svim historijsko-kritičnim sredstvima koja joj stoje na raspolaganju, kako bi svoju poruku formulirala u skladu s vremenom u odgovarajućem obliku mišljenja. Kako bi ispunila ovu zadaću, teologija mora iskoristiti sve metode koje verificiraju i na odgovarajući način posreduju povijesno mišljenje. Ali i današnji horizont mišljenja obvezuje teologiju unutar svoga načina mišljenja da hermeneutički interpretira svoj izvor i tradiciju. Uvažavanjem i uključivanjem prirodnoznanstvenih rezultata u teološku refleksiju teologija posreduje svoju poruku preko slika prirodne znanosti. Tako prirodna znanost analizirajući odgovara na pitanje kakva je zbiljnost, a teologija odgovara na pitanje o smislenosti te zbiljnosti, to jest, ona traga za tumačenjem koje otvara zbiljnost. Teologija, nadalje, mora, uvjetovana promjenom paradigme, svoju poruku izreći jezikom i pojmovljem dotične paradigme, želi li svoju poruku učiniti razumljivom. To, međutim, znači da ta poruka mora biti formulirana karakterističnim pojmovnim svijetom jedne epohe. Taj pojmovni svijet predstavlja sintezu mišljenja, znanosti, iskustva dotičnog čovjeka i duhovne rezonancije dotične generacije. Tako ljudsko iskustvo i iskustveni svijet jednog vremena postaje određujućim za jezik teologije. U odnosu na teologiju, promjena se paradigme mora odnositi na karakteristično dotično čovjekovo iskustvo.¹⁰²

Zusammenfassung

SUCHE NACH EINER VERSTÄNDIGUNG ZWISCHEN THEOLOGIE UND NATURWISSENSCHAFT IN DER NEUEREN THEOLOGIE

Ein besonderes Anliegen der gegenwärtigen Schöpfungstheologie, wie im Spannungsfeld zwischen Teilhard de Chardin und der jüngsten Diskussion dargestellt, ist die Suche nach Überwindung der Kluft zwischen naturwissenschaftlicher Forschung und theologischer Reflexion. Der größte Teil der Lösungsversuche, insbesondere in der katholische Theologie, wird durch die Entwürfe von Teilhard de Chardin und Karl

¹⁰² Usp. Z. JOHA, Hermeneutik – Methodik der theologischen Interpretation, u: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 4 (1996.), str. 120–134; isti, *Naturwissenschaft und Theologie – Überlegungen zum interdisziplinären Gespräch*, u: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 5 (1997.), str. 57–77.

Rahner inspirit. Dabei gehen die behandelten Lösungsangebote nicht über K. Rahners Modell hinaus. Die Bemühungen der gegenwärtigen Theologie entfalten sich in zwei Richtungen: die hermeneutische Analyse der biblischen Botschaft und die Integration des naturwissenschaftlichen Weltbildes in die theologische Reflexion. Eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben einer verantwortlichen Schöpfungstheologie ist ihre Artikulierung innerhalb des heutigen Paradigmas. Im Rahmen dieses Paradigmas und unter Einbeziehung der Hermeneutik muß die Theologie ihre Verantwortung gegenüber ihrer Quelle und dem modernen Menschen wahrnehmen.

Schlüsselworte: *Wissenschaft, Theologie, Schöpfung Hermeneutik.*